



TITLE:

# 「自由」の哲学者たち：レヴィナスとサルトル

AUTHOR(S):

松葉, 類

---

CITATION:

松葉, 類. 「自由」の哲学者たち：レヴィナスとサルトル. 宗教学研究室  
紀要 2014, 11: 82-98

ISSUE DATE:

2014-12-05

URL:

<https://doi.org/10.14989/192284>

RIGHT:

## 「自由」の哲学者たち：レヴィナスとサルトル

松葉類

Deux penseurs de la « liberté » : Levinas et Sartre

Rui MATSUBA

Levinas est connu pour sa pensée sur l'« Autre » au sens éminent, mais il est aussi le penseur qui recherche la liberté du sujet, du « Même », comme les autres philosophes qui lui étaient contemporains. Mais la liberté levinassienne semble de prime abord totalement différente des conceptions de la liberté de ses contemporains, parce qu'elle acquiert fondamentalement un sens seulement en rencontrant l'Autre, c'est-à-dire dans la relation de responsabilité. Affirmant que « l'existence en réalité n'est pas condamnée à la liberté, mais est *investie* comme liberté. La liberté, n'est pas nue. Philosopher, c'est remonter en deçà de la liberté, découvrir l'investiture qui libère la liberté de l'arbitraire. »(TI, 83), Levinas critique le concept sartrien de la liberté pour esquisser la sienne. Nous allons d'abord considérer la place de son concept de « liberté » dans sa philosophie, en particulier dans *Totalité et Infini* (1961), puis examiner en trois points sa critique du concept sartrien de la liberté: premièrement, la liberté sartrienne est l'arbitraire même; deuxièmement, la liberté sartrienne ne suppose pas l'altérité; troisièmement, la rencontre sartrienne avec l'autre est conflictuelle. Par cet examen de la critique levinassienne, nous verrons qu'en réalité, Levinas et Sartre partageaient des problèmes en commun. Nous devons alors interpréter l'admiration que portait Levinas à Sartre dans *Un langage pour nous familier* (1980), le texte qui traite de la dernière pensée de Sartre.

## はじめに

エマニュエル・レヴィナス (Emmanuel Levinas, 1906-1995) は、現象学の方法論を用いつつ、「他者」の解明を試みたユダヤ人哲学者・宗教学者である。20 世紀初頭から現象学は多くの分野において花開いたが、主観と客観という伝統的概念図式の乗り越えをはかる現象学の根本問題として、主観に対する他者とは何かが問い続けられてきた。レヴィナスの哲学的意義の最たるものは、この問い、つまり他者論をむしろ第一哲学として哲学の根底に置き直したことに求められる。

さて、レヴィナスは他者論の中で、同時代の哲学者同様、主体の自由について考察してもいた。だが、彼の「自由」は同時代の哲学者とは異なるように思われる。なぜなら、他者との関係においてはじめて、レヴィナスの自由概念は原初的にその意味をもつものだからである。本稿では、まずレヴィナス哲学における自由の位置づけを、主として『全体性と無限』(1961 年)の中で確認する(第一章)。この自由論は伝統的自由論に対する批判の中で提示されるため、この批判を検討することで、レヴィナスの自由論の明確化を試みる。

続いて、サルトル (Jean-Paul Charles Aymard Sartre, 1905-1980) の自由論に対するレヴィナスの批判を詳述する(第二章)。レヴィナスは、伝統的自由論の延長線上にサルトルの「運命づけられた／刑に処された *condamné* 自由」論を位置づけているが、その当否を以下の三つの論点について検討する。すなわち、サルトルの自由が恣意であること、サルトルの自由が他者性を前提していない自由であるということ、そしてサルトルによると他者との出会いが相剋を生み出すとされていること、という三点についてである。その検討の中でわれわれは、かえってレヴィナスとサルトルとが共有する問題を認めることになるであろう。そのことによってじめて、サルトル後期思想に関するレヴィナスの論文、「われわれにとって親しみ深い言葉」(1980 年)における、サルトルへの深い賛同の意味を理解できるであろう。

## 第一章 レヴィナスの自由論

### 第一節 伝統的自由論へのレヴィナスの批判

レヴィナスの自由論について述べるために、まずは彼がつねに批判する、伝統的自由論を『全体性と無限』を頼りに検討する。

伝統的自由論において、自由であることとは、主体による自己の権能を行使することであり、全く異質なものの、他者を認めることのできない全体化、「把握<sup>2</sup>」をなすことであるとレヴィナスは考える。この自由は、行為のみならず、知的了解における自己の「知解可能性」の拡大という意味での「把握」を目指すような主体の自由をも意味する。主体、すなわち＜同＞は、自分の同一性の領域を絶えず拡大していくのである。

主体は「対自的」である。主体は、それがあふ限り、自らを表象し認識するのである。けれども自らを認識し表象することで、主体は自らを所有し支配しながら、それ自身において自己同一性を否認するようになるものにまで、自分の同一性を拡げてゆく。＜同＞のこの帝国主義が自由の本質の全てである。現実存在の様式としての「対自」が、生きることを素朴に欲することと同じく根底的な、自己への固着を示している。(TI, 86)

このように、「対自」としての主体が自由に支配領域を拡げてゆくさまは、レヴィナスによって「帝国主義」と形容される。この「帝国主義」においては、不自由である状態は主体にとっては「敗北」である(TI, 81)。西洋哲学史を通覧しつつ、レヴィナスはこうした伝統的自由論を根底に置いた哲学を次々に指摘してゆく。「スピノザからヘーゲルに至るまで」(TI, 86)、哲学は全体性における、主体の自己正当化であったとされ、フッサール現象学のいう「原初的な領域」は＜同＞そのものであるとされ、また「ハイデガーの存在論は〔…〕倫理に対する自由の優位を肯定している」と言われる<sup>3</sup>。

さて、このような伝統的自由論はレヴィナスによって批判されることになる。批判点は大きく分けて二つある。第一に、伝統的自由論の自由は恣意であり、「敗北」としてのほか、自己批判の契機が存在しないという点である。自己の同一性を拡大するこの自由は、全体性へと自己を同一化していくが、そうした思考の過程において何らかの意味で自己批判という契機を考える以上、そこには他者によって自己の同一性が問いに付されることが必要なはずである。たとえば、デカルト『省察』のいわゆる「第三省察」では、「無限の観念、完全なものの観念」、すなわち無限ないし完全なものへの「渴望」があってはじめ

て自己の不完全さが認識される (TI, 82)。このように、自分の外で他者と出会うことは「敗北」ではなく、むしろ、「自己の固有の不完全を認識」し、真の自由をもたらすための契機である。伝統的自由論は、こうした契機をないがしろにしているのである。

第二に、伝統的自由論は、主体性のうちに本質的に含まれているはずの、「不自由な部分」の説明をすることができない。

ある存在が部分的に自由であると語ることで、その存在のなかで、自由である部分、自己原因と、不自由な部分とのあいだの関係とはどのようなものか、という問題がただちに提起される。自由な部分は自由でない部分によって妨げられていると語るとしても、同じ困難に繰り返し引き戻される。いかにして自由である部分、自己原因は、それが何であれ、自由ではない部分からの影響を被りうるのだろうか。(TI, 247)

伝統的自由が自己同一性を拡大するというとき、当然、未だ「自由ではない部分」へと拡大するということになる。だとすれば、伝統的自由はつねに原理上「自由ではない部分」を伴っている「有限な自由」(TI, 247)にすぎず、真の自由概念など取り出すことができない。こうして伝統的自由論は自己矛盾しているとレヴィナスは述べる (TI, 247)。第一の論点と同じく、結局自由の本質を考える上で何らかの、主体の外部からの制限が必要となってくるのであるとすれば、伝統的自由論は真の自由について述べることはできないのだ。

もし自由が、自我の内部ないし外部の非-我の面前で私を厚かましく定位することであるならば、自由とはまた非-我を否定し、あるいはそれを所有することにあるとするならば、〈他者〉を前にして自由は退却する。(TI, 86)

「非-我<sup>4</sup>の面前で私を定位すること」としての伝統的自由は退却し、他者によって「権能の終わりを記される」はずである。そしてその際、「私が〈他者〉に対してもはや権能をふるうことができないのは、私が〈他者〉について所有しうる全ての観念を、〈他者〉が絶対的に溢れ出してしまうからなのである」(TI, 86)。

以上見てきたように、伝統的自由論では、自由が恣意であることにより自己批判の契機を正当に思考できないという点と、不可避なはずの他者との関係を考えることができないという点を、レヴィナスは批判しているのである。

## 第二節 レヴィナスの自由論——「任命された自由」

レヴィナスは、自身の哲学を貫く他者論に欠かせない一側面として、前節で述べたような伝統的自由論の困難を解決するような自由論を提示している。まず、以下の引用を見てみよう。

＜他＞、絶対的に他なるもの——＜他者＞——は、＜同＞の自由を制限するのではない。＜同＞を責任へと召還することで、＜他者＞は＜同＞の自由を創設し、それを正当化するのである。(TI, 214)

他者によって問い直されることで、自由ははじめて「創設、正当化」される。この自由をレヴィナスは、「任命された自由 *liberté investie*」(TI, 83, 104, 337)と呼ぶ。自己ならぬ他者と出会った主体は、出会った以上この他者に応答せざるをえない。つまり、主体は他者との出会いにおいて「応答責任 *responsabilité*」を課されるのである。そのことではじめて、主体の主体性は「任命された自由」として創設される。こうして、「任命された自由」はそもそも他者との出会いによって創設されるため、伝統的自由論のように、自己批判の契機を失うことはないし、自由に対する他者をないがしろにしてしまうという困難を免れるのである。

だが、そもそもこの「任命された自由」は本来の意味での自由なのだろうか。他者への責任が課されることで自由になる、と述べることの奇妙さについては、レヴィナス自らが告白している(TI, 307)。たしかに、責任が何らかの意味で主体への制限を意味するならば、レヴィナスの提示する自由は、やはり伝統的自由論のように「有限な自由」にすぎず、自己矛盾してしまうであろう。しかし、レヴィナスのいう責任は主体への制限を意味していない。次章でも述べるが、レヴィナスは他者と制限しあうような自由論を徹底して拒否している。

ただしここで、他者と制限しあうような自由が拒否され、「任命された自由」が他者と調和するような自由であるとしても、それは全体化された自由、言葉を換えれば、全体性への隷属を意味するわけではない。なぜなら、もしそれが単なる全体性への隷属にすぎないとしたら、責任を課されるはずの主体の主体性が消失してしまうからである<sup>5</sup>。責任が成り立つためにはやはり、主体の主体性は確保されなければならないのである(TI, 219, 222)。こうして「任命された自由」は、他者と制限しあう自由でもなく、他者への隷属でもない、真の自由であると言える。レヴィナスはこのような仕方で、他者への責任と両立するような自由論を思考したのである。

だがさらに、以下の問いが提起されうる。「任命された自由」が他者との出会いによって創設されるのだとすれば、他者と出会う以前の主体性とは結局のところ伝統的自由なのではないかという問いである。この問いは、後期の主著『存在するとは別様に あるいは存在することの彼方へ』（1974 年、以下『存在の彼方へ』）において扱われることになる。レヴィナスはこの問いに対し、他者と出会い、他者の「任命」を受け取るための主体の主体性の、原初的な受動性を強調することで答えようとする。他者との出会い以前にあったはずの主体性ですら、この出会いという契機によって初めて意味づけられるというのである。つまり、他者とすでに出会った主体にとって、主体ははじめから他者と出会うための主体であったというわけだ。この主体における原初的な受動性をレヴィナスは、「同なのかの他」と表現している<sup>6</sup>。こうしてレヴィナスは、主体性を、徹底して他者との出会いという契機によって意味づけることで、伝統的自由論とは異なる仕方での自由論、すなわち「任命された自由」論を展開したのである。次節以降では、この「任命された自由」論をふまえて、サルトルの自由論へのレヴィナスの批判を検討する。

## 第二章 レヴィナスとサルトル

### 第一節 サルトルの自由論へのレヴィナスの批判

レヴィナスは、「同じ世代に属していることによって、私はサルトルを身近に感じます。〔…〕私の道は少し違うのですが、つねに自分はサルトルの世代に属していると感じていました」（IH, 134）と、サルトルの死の直後ある対談において述べたが、その言葉通り、レヴィナス哲学の中にサルトルの影は色濃い<sup>7</sup>。にもかかわらずサルトルの名は、彼の主なテクストにおいては極めてわずかしかな名指されないし、そのわずかな例においても、ほとんどつねに論敵として名指される<sup>8</sup>。1980 年以前のレヴィナスは、とりわけ自由論に関して、レヴィナスはサルトルに少なくとも三つの点で異議を唱えている。本節ではこれらの諸点を主に『全体性と無限』を用いて整理する。

まず、レヴィナスは「任命された自由」論の立場から、サルトルの有名なテーゼ（「我々は自由であるべく運命づけられている／自由の刑に処されている」（EN, 515））を批判している。

実存はじつは自由を運命づけられているのではなく、自由として任命されている。

自由は裸ではないのだ。哲学をすることとは自由の手前にさかのぼり、自由を恣意から自由にするような、自由の任命を発見することである。(TI, 83)

この引用でレヴィナスは、サルトルの自由論が「自由の手前」にある、「恣意から自由にするような任命」について述べていないと批判している。実存主義的自由概念が裸であることであり、無制約に自己拡大する自由であるとの批判はレヴィナス哲学に散見される(e.g. *CE* II, 168; *EE*, 114, 121; *TI*, 114; *DEHH*, 103)。また、『存在の彼方へ』においては「ヘーゲルと同じように、サルトルにとっても、「自己自身」は対自から位置づけられる」(*AE*, 164)と述べられるように、レヴィナスはヘーゲルの延長線上にサルトルの主体概念を位置づけている。これはつまり、サルトルもやはり伝統的自由論の延長線上にあるとの指摘にほかならない。

したがって当該引用箇所は、以下の二つの論点においてサルトル的自由論を批判していると解釈するのが正当であろう。つまり第一に、「サルトルの自由が恣意である」という批判、つまり、サルトル的自由とは自己の同一性をただ拡大する自由であるという批判である。そして第二に、「サルトルの自由が他者性を前提としない自由である」という批判、つまり、実存の自由から出発するサルトルは、「任命する」他者について正当に思考できていないという批判である。この第一と第二の論点については、第一章で述べた伝統的自由論への批判と軌を一にしている。

さて、この第二の論点はサルトルの他者論と関係しつつ、第三の論点へと展開してゆく。第三の論点は、「他者との相剋 *conflict*」についてである。サルトルの自由は他者の自由との相剋によって制限しあう自由であるが、だとすればそれは他者をうまく思考できない「有限な自由」であり、本質的な自由ではないとの批判だ。

自由が有限であると発見されるのは、最大の醜聞であろう。[...] サルトルにおける<他者>との出会いは私の自由を脅かし、それは、他者の自由に由来するまなざしのもとで、私の自由が衰弱するに等しい。(TI, 338)

ここでは、他者がまなざすことによって主体の自由が牽制されるというサルトル理解にレヴィナスが基づいているのがわかる<sup>9</sup>。こうしたサルトル理解はレヴィナスの他のテキストにも見られる(*CE* II, 156)。



## 第二節 レヴィナスの批判再検討

前節ではレヴィナスのサルトル批判を検討し、三つの論点を取りだした。本節では、この三点につき、『存在と無』で主題化されるサルトルの自由概念を再検討する。

最初の主著『存在と無』（1943年）において、サルトルは批判の対象として、世間一般の自由論を取り上げる。

世間一般の考え方からすれば、[...] 選択が自由であるといわれるのは、その選択がそれ以外でもありえたであろう場合である。(EN, 530)

まずサルトルは、選択可能性としての自由を「世間一般の」自由であるとする。サルトルは、友人とハイキングに出かけたある人物が、疲労してへたばってしまった場面を例に挙げて説明する。この例で世間一般の自由とは、疲労した身体に鞭打ってもう少し歩くか、それともそこで座り込んだままかを選択することにある。つまり、ある条件下で、どちらを行為するかを選択することのできる「選択の自由」である。

だが、サルトルはこのような自由に疑問を呈する。「私は、私がそれであるような諸々の企ての組織的な全体を大きく変容させないで、別様に行うことができたか」、すなわち、具体的な現実とは、「もっと複雑なもの」なのではないか、とサルトルは問う。「疲労は、それだけでは、私の決定を引き起こすことができないであろう」。ハイキングに出かけた私の行為は、具体的な身体やそれまで培ってきた精神的傾向、そのときの知覚や思考、気候や景色などをも伴ったひとつの主体による行為であるのだから、現実から切り離された何らかの条件をいくつか与えられ、それに基づいた行為——この場合ならば歩くか、へたりこむか——を選択するというわけではないのである。

ここで、「自由についての我々の記述は、「選ぶ」と「為す」とのあいだに区別を置かないのであるから、当然、我々は志向と行為とのあいだの区別をも断念しなければならない」とあるように、行為と志向とは区別されない。すなわち、主体は志向し、行為するときには主体はつねに具体的な事実、世界、歴史といった「状況」を引き受けつつ、行為として自己を新たな「状況」へと拘束（アンガジェ）していくのである<sup>10</sup>。こうした意味の「自由」は、もはや「状況の内にしか存在しない」のである（EN, 569）。つまり、サルトル哲学における、人間存在の「自由」とは志向し、行為する人間において本質的な存在様式なのである。こうして、サルトルはこの自由を「存在論的自由」と呼ぶのである<sup>11</sup>。

ではここで、レヴィナスによるサルトル批判の第一点目、「サルトルの自由が恣意である」という批判の正当性を検討しよう。すでに述べた解釈が正しければ、サルトルにおける「存在論的自由」とは、自己の同一性をただ拡大するような恣意ではない。そうしたヨ

一ロツパ的思考に伝統的な自由概念とは異なり、そしてもちろん「選択の自由」とも異なり、その都度具体的な「状況」の中で、その「状況」を引き受けながら志向し、行為するあり方それ自体としての自由なのである。まさに、「私をとりまく世界のある種の客観的構造をきっかけとして、状況は、自由になされるべきつとめという形で、私の自由を私に指し示す」(EN, 317) ののである。

レヴィナスが引用したとおり、サルトルは「運命づけられた自由」論を展開する。ところが、このまさに運命づけられたという語の中に——そしてその受動態の中に——、実のところ、人間は恣意的には自由ではないという主張が含まれているのである<sup>12</sup>。たしかにサルトルは、特に政治的文脈においては、自由な行為に重点を置くことから発して、社会の既存の抑圧構造の変革への可能性を説いた(EH, 46-47)。だが、同時に彼は、その自由な変革が、ある社会の構造という「状況」の中へ投げ込まれていることの内で生起するのだと述べたのであった(EH, 30, 66)。伝統的自由論に欠けていた自己批判の契機は、主体が投げ込まれているところのこの「状況」の引き受けにあると言える。そしてこの状況内存在たる実存の「状況」には、「他者」が深く関係しているのである。このことについては、以下に述べるレヴィナスの第二点目、第三点目の批判の検討が必要である。

次に、他者による「自由の手前」の「任命」という、自由の根源的契機についてサルトルが述べていないという二点目の批判内容について検討する。たしかに、『存在と無』の自由論に、表立って他者は根源的契機としては登場しない。だが、それはあくまでも自由論の中にあって、「他者」の議論はサルトルの実存分析の中に本質的に含まれている。

いわゆる「省察する我」は、自己に対して存在する存在者、すなわち「対自」であるとサルトルは述べる。そして、「他者のまなざし」と出会うことによって、対自は他者にとって事物的存在、すなわち「即自」となる。たとえばドアの鍵穴から中をのぞき見る私の姿が、他者によって見られてしまったときのように、対自は、まなざしによって硬直する。これをサルトルは「羞恥」と呼ぶ。そのとき私は「見るもの」であり、同時に「見られるもの」でもあるのだ。こうして、対自／他者に対する即自という二つの在り方が主体に同時に実現し、主体は他者に対する存在、「対他存在 l'être-pour-autre」となる。

ここで重要な点は、他者が私を実際に見ているかどうかは問題になるわけではないという点だ。実際、他者を認識するとき、私はすでにその目そのものを見ているわけではない。しかし、他者に見られる可能性、他者のまなざしを自己の外に想定する可能性、「羞恥」の可能性は、つねに存在している。つまり、「どの瞬間にも、他者は私をまなざしている」(EN, 315 強調原文、以下同じ)のだ。この意味で主体は他者と「根本的な関係」(EN, 311)にあり、つねに対他存在である。言い換えれば、主体は存在論的に対他的なのである<sup>13</sup>。

だからといってサルトルは、主体がアプリアリに対他存在であると述べているわけではない。もしそうだとしたら、サルトルの「羞恥」もやはりアプリアリなものであるはずだ

が、やはりサルトルはまなざしによって「羞恥」するという「具体的な体験」を重視している（EN, 329）。レヴィナスのいう他者との出会いと同じく、サルトルのいうまなざしはやはり、原初的には事実的な他者のものなのである<sup>14</sup>。

そして、この他者のまなざしを、対他存在である主体が把握しきってしまうことはできない。もし他者のまなざしを主体が把握してしまい得るとすると、この他者のまなざしを通した主体は、他者のまなざしを通して自分自身をまなざしているに過ぎず、単に対自であり、主体は即自にはなりえないではないはずであるが、それは他者が他者である限り不可能なことである。主体は他者の主体へと到達することはできない。「世界のあらゆる厚みが不足している」（EN, 329）のである。この意味で、「他者が自らを認識するままに、言い換えれば他者をそれそのものとして認識することは、原理的に不可能」（EN, 290）なのである。この他者性のことをサルトルは「世界の一つの彼方」（EN, 329）と呼んでいる。

このように、サルトルによれば、主体の自由はつねに具体的他者経験の可能性へと開かれた、「対他存在」の自由である。つまり、「サルトルの自由が他者性を前提としない自由である」と述べることはできない。したがってレヴィナスの批判の第二点目は不合理である。この論点は、さらに次の第三の論点において他者論に関係しつつ展開される。

第三の論点は、「サルトルの自由が、その社会観においては、他者の自由との相剋によって、制限しあう自由である」という指摘であった。第二の論点で示したように、対他存在として思考し、行為する主体の自由は、果たしてレヴィナスの述べたように、「他者の自由に由来するまなざし」によって、「衰弱する」のであろうか。たしかに、この点に関しては、『存在と無』においても微妙なニュアンスを含んで語られている。たとえば、第三部の結論部においては以下のように述べられる。

人間存在は、他を超越するか、他によって超越されるかというジレンマから脱け出そうとしても無駄である。諸意識間の関係の本質は共同存在ではなくて、相剋である。[…] 他は出現すると、この対自に、諸事物のうちの一つとしての「世界の只中における-即自-存在 être-en-soi-au-milieu-du-monde」を付与する。他のまなざしによる対自のこの石化は、メドゥーサの神話の深い意味である。（EN, 502）

ここを取り出すと、他者と私はつねに主導権ないし相手の承認を奪い合う敵同士であるようにも読める。もしそうだとしたら、他者と私とは互いに制限しあう自由、すなわち「有限な自由」しか持たない。だが、そもそも主体と他者との関係とは、対他存在と他者という「根本的な関係」であるはずだ。だとすればそれは通常の意味での相剋ではないし、「サルトルのいう他者は主体の自由を衰弱させるものである」とは言えない<sup>15</sup>。むしろ、レヴ

ィナスの述べたように、サルトルの「まなざし」も、主体の自由と両立するものとして思考されているのである<sup>16</sup>。

以上、三つの論点についてサルトル自由論へのレヴィナスの批判を検討してきたが、どの点についてもこの時点でのレヴィナスの批判は、ある意味で一面的であると言わざるを得ない<sup>17</sup>。もちろん「相剋」を「対面」に、「石化」を「自由の任命」に、すぐさま還元することは早計であろうが、対立点の背後にそれぞれの近接性を探ることは可能であろう。

### 第三節 サルトル自由論へのレヴィナスの賛同

前節では、主に『全体性と無限』におけるサルトルへの批判と、『存在と無』におけるサルトルの自由論とを突き合わせることによって、両者の自由論の近接性を指摘した。本節では、サルトルの死の直後に書かれた、レヴィナスの論文、「われわれにとって親しみ深い言葉」（1980年）において、レヴィナスがサルトルの自由論を非常に肯定的に評価していることについて、前節で述べた近接性から理解することを試みる。つまり、われわれの見立てでは、1980年における両者の歩み寄りとは、従来そう考えられていたように、サルトルあるいはレヴィナスの思想的転回の結果というわけではなく、両者の自由論のそもそも本質的な近接性からの自然な帰結である。

1980年、ル・ヌーヴェル・オブセルヴァトゥール誌で、聞き手ベニ＝レヴィによるサルトルへのインタビュー記事が発表された。このインタビューにおいてわれわれが注目すべき点は二点に集約される<sup>18</sup>。第一に、サルトルによると、意識はつねに對他格的であり、他者へのこの関係自体が自由であると明示的に述べられている点（EM, 36）、第二に、この考えは『存在と無』の考えとは異なっていると述べられる点である（EM, 37）。サルトルは「『存在と無』では各人を切り離しすぎ」ていたが、第一点で述べたような方向にこの他者論は「展開させるべきものであった」（EM, 37）と述べ、『存在と無』での議論を自己批判しているのである。

ただし、このインタビューの成立については数々の疑問が提示されてもいる。中には、シモーヌ・ド・ボーヴォワールのように、このインタビューの議論がベニ＝レヴィによって誘導されていると読む者もある<sup>19</sup>。ベニ＝レヴィがレヴィナス思想をよく読んでいたことは知られているし、晩年のサルトルの精神状態を想像すれば、彼からの影響は少なくないのかもしれない。また、その政治的内容を鑑みれば、短期間にある種の「展開」があったと考えることもできるだろう。どちらにせよ、この記事のサルトルはかつてのサルトルとは多少なりとも異なる立場にあると考えるべきである<sup>20</sup>。だが、第一の点については、

すでに前節で述べたとおり、『存在と無』を読み込めばこのインタビューで述べられていたようなサルトル哲学解釈が十分可能であったはずである。本インタビューのように明示的に「展開」されてはいないものの、その展開の内容は十分にすでに『存在と無』から読み取ることができたはずだった。

さて、以上のインタビューを受けて、「われわれにとって親しみ深い言葉」においてレヴィナスは、サルトルの自由論を以下のように解説している。

「サルトルのいうような」自由は、人格の救済という理想に結び付けられながらも失効してしまった、時代遅れで異教的な神話の喚起へと向き直ったわけでは決してないということ、この自由はサルトルにとってただちに、「他者たちのための／他者たちの身代わりの pour les autres」懸念として、つまり、全く明証的に、「われわれをまなざしていない」ものに対して引き受けるべき責任の源泉として述べられたということ、こうした特色に対して、たしかにユダヤ的意識<sup>21</sup>は特別に敏感であった。これは第一に他者たちに捧げられた自由のための不安である。(IH, 128)

ここでは、サルトル哲学の自由は、「他者たちのための／他者たちの身代わりの」懸念であり、その責任は「第一に他者たちに捧げられた自由のための不安」である、とレヴィナスは解釈している。「他者たちのための／他者たちの身代わりの」とは、後期においてレヴィナスが採る用語法であり、主体が「他者たちに捧げられ」ていることを言い表すための鍵語である。つまり、この論文に至ってレヴィナスは、サルトルの自由論を自身の哲学の視座に引きつけて、両者の近接性を解説しているのである。だからこそ、サルトルの言葉を当該論文の表題のように、「親しみ深い」と形容しているのだ。

このことは、レヴィナスがベニ＝レヴィによるインタビューを読んだ後で、サルトルとの近接性を自ら表明しているということを意味する。主体性から出発した自由ではなく、「他者たちのための」自由を強調するサルトルの記事に、レヴィナスは自身の哲学との近接性を見出したのであろう。だが、本稿で解釈したように、先に要約したインタビューの自由論は『存在と無』の自由論の延長線上にあるように思われる。その強調によって表現されるはずの内容は、すでに『存在と無』の中にも十分読み取ることができるのである。だとすれば、論文「われわれにとって親しみ深い言葉」におけるレヴィナスの「サルトルへの賛同」は、単にインタビュー時のサルトル哲学に対するのみならず、前期から脈々と続くサルトル哲学全体へ向けることができるはずだったのである。

以上で整理した通り、レヴィナスとサルトルとの関係は複雑で、一筋縄ではいかないということがわかる。たしかに、両者が展開する思想は全く異なって見える。一方は第一哲学として他者論、倫理学を展開し、一方は自己拘束する主体を描く実存主義、後期では諸個人が同胞となって闘争する共同体論をも論じている。サルトルはレヴィナスのように、他者の無限性や、他者と出会う前の主体の「原初的な受動性」について主題化せず、どちらかというと「選択」や「決断」といった語彙を用いることで「自由」の主体的側面を強調するし、両者の自由論が接続する議論はそれぞれあまりにも多様で豊富である<sup>22</sup>。

だが、テキストを辿れば、本稿のように両者の自由論の近接性を論じることでもある。特に論文「われわれにとって親しみ深い言葉」においては、レヴィナスのいう責任を課された主体が、他者たちのための存在であり、それと同時に、状況内存在であり、具体的行為の中で未来へと自己拘束していく存在であるということを、レヴィナスが認めたことを意味しているのではないだろうか。そして、このことは、次のことを示唆しているのではないか。すなわち、「他者への応答」とは、「任命された自由」に基づく、「他者たちのためのアンガジュマン」なのである、と。

## おわりに

レヴィナスは「サルトルと同じ時代に属している」と共感を示したが、それは口先だけのことではない。少なくとも「主体性」や「自由」といった問いに関しては、両者は問題を共有していたと言える。本稿ではサルトルへのレヴィナスの批判（ないし賛同）を検討することで、両者の自由論の近接性を示した。

サルトル、レヴィナスの他者論は、それぞれの仕方でコジェーヴ哲学と、コジェーヴのヘーゲル解釈における「相互承認論」に大きく影響を受けていると思われる。パリ高等研究院での1933年から6年間にわたる、コジェーヴ「ヘーゲル『精神現象学』講義」は、当時の思想家たちへ大きく影響を与えたが、サルトルとレヴィナスもその例外ではなかった。本稿では十分に展開することのできなかつたこの展望からの両者の捉え直しについては、今後の課題としたい。

また、『全体性と無限』以前、レヴィナスは本稿で示したような倫理的自由とは別に、主体の逃走の自由、主体の位置する場所を選ぶ自由（「自由——望むところへ行くこと」（*Œ I*, 55））についても述べていた。『全体性と無限』においては他者をめぐって述べら

れる自由論であるが、それ以外の著作ではより積極的で豊かな内容が込められている可能性がある。これについても、別稿で改めて論じたい。

---

## 凡例

レヴィナス、サルトルの著作は、以下の略号で示す。[ ] 内は初出年号。

Emmanuel Levinas

EE : *De l'existence à l'existant*, Vrin, 2013[1947]

TI : *Totalité et Infini -Essai sur l'extériorité*, Le Livre de Poche, 2012[1961]

DL : *Difficile liberté*, Le Livre de Poche, 1976[1963]

DEHH : *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, 1988[1967]

HAH : *L'humanisme de l'autre homme*, Fata Morgana, 1972

AE : *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Le Livre de Poche 1990[1974]

EI : *Ethique et Infini*, Le Livre de Poche, 2012[1982]

IH : *Les imprévus de l'histoire*, Le Livre de Poche, 1994

DMT : *Dieu, la mort et le temps*, Grasset, 1993

CE I : *Œuvres complètes Tome 1*, Grasset, 2009

CE II : *Œuvres complètes Tome 2*, Grasset, 2009

Jean-Paul Charles Aymard Sartre

EN : *L'être et le néant – Essai d'ontologie phénoménologique*, Galimard, 1950[1943]

EH : *Existentialisme est un humanisme*, Gallimard, 1996[1946]

RQ : *Réflexions sur la question juive*, Gallimard, 1954[1946]

EM : *L'espoir maintenant*, Verdier, 1991[1980]

CM : *Cahiers pour une morale*, Gallimard, 1983

## 注

1 レヴィナスは本節で提示される自由論は、「ヨーロッパ的思考において […] 優位であった」(TI, 81) と述べている。本節ではこれを「伝統的自由論」と呼ぶことにする。

2 この二つの主体のあり方は一体不可分である。ドイツ語の *begreifen* の多義性を保ちつつ、たとえば、「把握する *concevoir*」、「物をつかむ *prendre*」等、さまざまに言い換えられる (cf. AE, 210)。

3 スピノザの「コナトゥス」あるいは「自己原因」論、ヘーゲルの「絶対精神の分析」、フッサールの「他-我」論、ハイデガーの「存在論」はレヴィナスのたびたび批判するところであるが、その批判についてそれぞれ異論は提出され得るであろう。今回は詳しく論じることはいできない。

4 「非-我」は伝統的自由論者の語法であり、レヴィナスが二項対立として「我」に対する「非-我」として他者を図式化してしまうのではない。いくら非-我としか言い表せないとしても、それを非-「我」と捉えるならば、レヴィナスの議論の意図は転倒してしまう。

5 主体と他者の区別が消失するという事態はまさしく、レヴィナスがつねに批判する「融即 participation」である。レヴィナス哲学において「融即」は、レヴィ＝ブルieuールの『未開社会の思考』における「融即の法則」を発想の根源としつつ、全体性における自他関係の合一という意味で用いられる。つまり、主体の自己拡大による全体化も、他者への完全な隷属も、どちらも「融即」である。「融即」は、「超越へと向かう存在」を「網の内にとらえる」という点で「暴力をふるう」のであるといわれ、レヴィナスによって否定される (TI, 40)。

6 この他者との出会いの受動性をレヴィナスは強調するが、リクールは、この出会いは、主体によって捉えなおされることで、初めて出会いであったと認められるのではないかと述べ、むしろ主体性の方を強調している。(「あなたと私との間に異なる点があるとするならば、それはまさしく以下の点にあるのです。それは、私が主張するのが、自己評価 *estime de soi* [責任を引き受けるはずの、主体によって捉えなおされた主体性] を喚起し、呼び覚ますことができるようになるのであれば、他者の顔と呼びかけと命令の根源であると認められえないということです」。Jean Halpérin et al., *Ethique et Responsabilité --Paul Ricœur*, Textes réunis par Jean-Christophe Aeschlimann, La Baconnière, 1994, p. 37)。レヴィナスは、この出会う主体の主体性（自己評価）は、やはり他者が現れることを通して初めて現れるものであると述べた上で、この主体性は「私」の「唯一性」において表明されると認めているのであった (ibid. p. 36)。ここでいう、「私」の「唯一性」こそが、受動性のただ中における困難な主体性、つまり「同の中の他」の「同」であると解釈できる。ただし、この「唯一性」は、他者に出会うものとして選ばれていることとしての「唯一性」であるため、通常の意味での「主体性」として取り出すことはできない。なお、本稿のこの議論は以下の論文を参考にしている。久米 博「選ばれた者の尊厳」をめぐって——レヴィナスとリクール』『思想』874号、1997年4月、56-75頁、また、杉村 靖彦「倫理的主体性をめぐって：レヴィナスとナベール *Sur la subjectivité éthique. Levinas et Nabert*」『哲学研究』565号、1998年、27-57頁。

7 たとえば明示的言及は無いにせよ、「時間化」、「ある *il y a*」、「糧」、「愛撫」、「第三者」、「裸性」、「顔」、「全体性」、等々といった術語を、レヴィナスはサルトルと共有している。

8 自由論以外でのレヴィナスのサルトル批判も重要である。「現実とその影」(1948年)では芸術論について展開されるし (IH, 107)、「実存主義と反ユダヤ主義」(1947年)、「ニヒリズムの台頭から肉的なユダヤ人へ」(1968年)では、「ユダヤ」についてのサルトルの定義について展開される (DL, 309-315)。後者の問題は、本章第三節におけるレヴィナスの1980年のサルトル論でも再び考察されている。

9 自由の相剋という図式から導き出される社会思想を、レヴィナスは一貫して拒否している。たとえばホッブズの社会論について (e.g. AE, 15-16; EI, 74-75; DM, T211)。J-F・レイは「レヴィナスの著作があらゆる部分においてヘーゲルとの議論であるとしても、それは明示的に、そして幾度かに渡って、「反ホッブズ」の議論でもある」と述べる。(Jean-François Rey, *La mesure de l'homme*, Édition Michalon, 2001, p. 202)。

10 だが、ある個所ではまた、「人間が真に状況の中に存在しているものであると定義づけることはできない」(EN, 318)とも述べられている。これは、自由な実存が、ただ「存在している」というわけではなく、脱自的な行為によって、不断に自己を乗り越えているという側面を取りだして述べたものである。



11 サルトルにおいて「選択の自由」は「意志」と呼ばれ、自由から分節化される。「意志」とは、「それ自身の構造をもつ一つの心的な出来事であり、これは他のもろもろの心的な出来事と同じ次元において構成され、他の心的な出来事と同じように、一つの根源的存在論的な自由によって支えられている」(EN, 529) のであり、「意志が介入してくるとき、決定はすでになされている。意志は、[私が何であるかを] 告げ知らせる者としての価値よりほかに、いかなる価値をも持たない」(EN, 527)。つまり、「意志」とは、ある状況内での「存在論的な自由」に基づく選択を自分のものだと考える心的出来事なのだ。こうして、「私が思案するとき、すでに賭けはなされている」(EN, 527) と述べられるのである。なお、この意志論は決して自由論の傍論として片手間に論じられたものではなく、サルトル前期の諸論稿、「自我の超越」(1937 年) の現象学的主体概念の検討、「情動論素描」(1939 年) の情動論を踏まえて、『存在と無』において、より広い視座の中で整理し直されたものである。

12 実は、レヴィナスもこの点に関して同意している部分がある (HAH, 108)。片山洋之介「サルトルの「ヒューマニズム」再考」『理想』650 号 理想社、1992 年、87 頁を参照のこと。

13 同旨、矢内原伊作『サルトル』中央公論社、1977 年、38 頁。また、竹内芳郎『『自我の超越』における《近代的自我》超克の試みとその現代的意義』『自我の超越』人文書院、2000 年、12 頁。

14 他者の「まなざし」は主体にとってアプリアリでなく事実的なものであり、かつ経験的に必然的であることを指し、「事実必然的」とであるという論者もいる。竹内芳郎『サルトル哲学入門』河井出書房、1956 年、151 頁を参照のこと。

15 同旨、竹内芳郎『『自我の超越』における《近代的自我》超克の試みとその現代的意義』『自我の超越』人文書院、2000 年、13 頁。

16 この議論を、サルトルは(彼の死後出版された)『倫理学ノート』などにおいて明示的に言及している (CM, 299; EH, 83)。これは、1960 年代以降のサルトルにおけるいわゆる「弁証法的倫理学」へもつながる論点であろう。この点につき、水野浩二『サルトルの倫理思想——本来の人間から全体的人間へ』法政大学出版局、2004 年、179 頁参照。同書ではサルトルが「人間的主体による実践」と、「実践の産物である実践的惰態」との「弁証法的発展」として倫理を捉えているとし、主体的実践的側面を際立たせることで、レヴィナスとの強調点の差異を指摘している (同書、183 頁参照)。だが、本稿のように、レヴィナスの主張した自由論の内実を考えれば、やはり両者の近接性をも見て取ることができるだろう。

17 モーリス・メルロ＝ポンティは、主著『知覚の現象学』の最終章でサルトルの自由論を無制約の恣意であると批判している (Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, 2012[1945]. pp. 504-505)。また、ガブリエル・マルセルは『存在の神秘』(1951 年)において、サルトルの他者理解が他者との根源的対立を軸としており、他者と主体と間に「相互主観性」を成立させることができない (Gabriel Marcel, *Le mystère de l'être*, tome 2, Aubier, 1951. pp. 12-13) と批判している。マルセルはたびたび「運命づけられた自由」を批判しつつ、他者と愛もしくは友愛の関係を結べるような他者論について述べている。(矢次正利「サルトルの他者論とマルセルの立場 (1)」『大阪医科大学紀要人文研究』大阪医科大学編、1985 年 3 月、90-121 頁、同「サルトルの他者論とマルセルの立場 (2)」『大阪医科大学紀要人文研究』大阪医科大学編、1986 年 3 月、1-32 頁を参照のこと。) これらの議論からレヴィナスがいかなる影響を受けていたかについて、本稿では扱うことは

できないが、少なくとも 1960 年代当時、レヴィナスの批判が特殊なものであったわけではないということは確認できる。

18 他にもこのインタビューにおいてレヴィナスの注意を引いた点として、サルトルが『ユダヤ人問題についての省察』では否認していたようなユダヤの歴史的固有性を認めたという点が挙げられる。「サルトルはこの書物『ユダヤ人問題についての省察』において、ユダヤ人の差異としての永続性自体を、反ユダヤ主義によって説明するところまで行った」が、「コロンビア大学、バロン教授の大部の『イスラエル史』を読んだことで」、土地に依存しないでも一貫した「ユダヤの歴史」は存在すると考えるようになった、とレヴィナスは評す（IH, 132）。

19 cf. Simone de Beauvoir, *La Cérémonie des adieux*, Gallimard, 1981, p. 150.

20 同旨、合田正人「訳者あとがき」『歴史の不測』法政大学出版局、1997 年、307 頁。また、この思想の変化はインドシナ三国社会主義化による「インドシナ難民たち」をめぐる当時の動向が影響したのではないかと考える論者もいる（海老坂武「サルトル晩年の 10 年」朝日ジャーナル、1980 年 5 月 2 日、25 頁）。

21 レヴィナスが「ユダヤ」に言及する場合、それは他者に対する「道徳的意識の特性そのもの」のことを指している。たとえば、「我々は、自分たちが選ばれた民であると信じているとの評判を得ていて、この評判は、この〔既述の〕普遍主義へ歪みをもたらしています。選ばれた民という観念は、傲慢として把握するべきではありません。この観念は、例外的権利の意識ではなく、例外的義務の意識なのです。これは道徳的意識そのものの特性なのです」（DL, 266）と述べるテキストにおいて、レヴィナスははっきりと、イスラエルの「選ばれた民」という観念を、「道徳的意識そのものの特性」とであると述べている。また、「ある宗教が普遍的なのは、それが全員に開かれているときです。〔…〕選びは特権からではなく、責任からなるものです。〔…〕「私が公正であればあるほど、私は厳しく裁かれるのである」とあるタルムードの文章は語ります。このような例外的地位の意識ではないような道徳意識、選ばれの意識ではないような道徳意識は存在」せず、だからこそ、「選ばれの意識ではないような道徳意識は存在しません」（DL, 43）とまで、レヴィナスは述べるのである。

22 たとえば、他者問題において両者が近接しているとしたうえで、両者の言語の位置づけの違いに注目する論者もいる。小松学「サルトルとレヴィナスにおける言語と主体の問題：呼びかける/応答する主体」『立命館大学人文科学研究紀要』94 号 立命館大学編、2010 年、105-128 頁を参照のこと。